

”الحل الإسلامي“:

إمكانياته وحدوده(*)

فريد مان بينتر

أدت الثورة الإيرانية التي اندلعت عام ١٩٧٩ إلى قيام «الجمهورية الإسلامية» حيث تولى رجال الدين، الرقابة لا على الدولة والمجتمع وحسب، بل حاولوا إدارة الحكم انطلاقاً من مفهوم إسلامي يمزج، بل يوحد بين المجالين الديني والسياسي، هذا، في حين يرى الغرب فيها مجالين منفصلين كلياً. وما يزال مطلب إقامة دولة إسلامية إلى الآن مطلباً يطرح بعنف في العديد من البلدان التي يشكل المسلمون فيها غالبية السكان، فإنه لا بد لنا من طرح السؤال التالي، هل بإمكان هؤلاء «الاسلاميين» في الدول التي يسيطرون عليها التصرف بشكل متناسق فيما يتعلق بمسائل التصنيع والتحديث؟ في ظل هذه الظروف، هل بإمكاننا - كما يزعم الإسلاميون - استخلاص الشروط الكفيلة بتصنيع المجتمع وخلق الظروف التي تنظم السياسة والقوانين، أو التي تخلق النظام العملي للدولة والمجتمع انطلاقاً من الإسلام وحسب؟ ألا تعتبر العلمنة وكما هو الحال في أوروبا سواء سبقت أو توازت مع حركة التصنيع، ألا تعتبر شرطاً ضرورياً لسيروية التحول الاجتماعي؟

(*) عن كتاب بالألمانية لمجموعة من الباحثين، صدر عام ١٩٩١ بعنوان: «الدين والسياسة في عالم علماني» وترجم المقال إلى العربية د. جورج كتورة.

يعارض الإسلاميون وبحسم كلي مسألة العلمنة، إذ باعترادهم أن ثمة معنى مؤسسي واحد يجب أن يعطى لكل العلاقات التي يحيا الإنسان وسطها: فالإسلام يحدد بالنسبة لهم باعتباره ديناً، علاقة الفرد بالله وعلاقة الإنسان بالإنسان. وإضافة إلى ذلك، باستطاعة جماعة المسلمين ان تؤمن للإنسان الاندماج الكلي في مجتمعه، وبامكانها من هذا المنطلق بالذات ان تؤسس دولة إسلامية عصرية. وإذا كان ثمة من علاقة وظيفية بين العلمنة والتصنيع - وهذا ما يفترض هنا دون ان يعطى الدليل عليه أو تقومه الاختبارات - فباستطاعة الإسلام فيما يُزعم، وفي البلدان التي يتكون سكانها من غالبية مسلمة، ايجاد سيورة التحول من مجتمع ما قبل صناعي إلى مجتمع صناعي كما لو كان الأمر مجرد معادلة وظيفية باتجاه النماذج العلمانية: ذلك ان الإسلام يمتلك وبنظر العديد من المسلمين - أو ان الإسلام بجوهره على الأقل - بذور التطور باتجاه النموذج الليبرالي - الرأسمالي، كما يحمل أيضاً امكانية التطور باتجاه النموذج الاشتراكي.

انطلاقاً من التساؤل البسيط الذي يُجيز لنا طرح السؤال اساساً - وإلا فما المانع من طرحه؟ علينا في هذه المقالة ان نتطرق للامكانيات والحدود التي يسمح بها الاندماج الإسلامي للمجتمع. ويشكل النقاش الذي دار حول مسألة العلمنة في الامبراطورية العثمانية، كما تشكل الدول التي استقلت فيما بعد وخاصة مع بداية هذا القرن وهي ذات غالبية إسلامية، إلى جانب مقاومة المسلمين من الاساس للاتجاهات العلمانية، تشكل هذه جميعها نقطة الانطلاق في بحثنا هذا، علماً أن المسلمين غالباً ما يروجون لنظام موحد يتخذ موقفاً من كل المجالات التي يحيا الإنسان وسطها. وفي خطوة أخرى سيصار إلى تحديد الاسباب التي جعلت التطور العلماني يصيب حظاً من النجاح محدوداً، الأمر الذي اوصل إلى أزمة اتاحت في الستينات والسبعينات المجال امام ظهور الحركات الإسلامية السياسية. وفي نهاية هذا البحث سيصار إلى مناقشة الاطروحة التي تقول بامكانية التحديث الاجتماعي، حتى دون المرور بالعلمنة وحتى لو جرى ذلك في مجتمعات يشكل المسلمون غالبية سكانها. فبالرغم مما

للإسلام من قوة كبرى تساعده على تحقيق الاندماج فإن مناقشة البنى الإسلامية ستظهر الشروط التي يتأسس عليها التوحد الاجتماعي .

علمنة السياسة والمجتمع

«إننا ننتمي إلى الأمة التركية، وإلى الجماعة التي تعتنق الإسلام ديناً، كما أننا ننتمي إلى الحضارة الغربية»^(١). هذا هو الإعلان الذي غالباً ما ينسب إلى ضياء غوكالب (١٨٧٦ - ١٩٢٤) أحد المفكرين القوميين السابقين على الدولة الكمالية. وقد حاول عبر محاولته التوصل إلى صيغ مترابطة تبرز امكانية الفصل بين الدين والسياسة وقد وضع بذلك الاسس النظرية لدولة علمانية يمكن ان تكون الممهدة للتحديث ودخول العصرية.

إذا كان المقصود بالعلمنة هنا وبشكل عام «امكانية سحب بعض المجالات الاجتماعية من سيطرة الدين واعلانها خاضعة لمتطلبات الحياة الدنيوية»^(٢)، فإن غوكالب لا يتميز هنا بشكل حاسم عن القوميين أو العلمانيين الآخرين الذين ظهروا في العالم الإسلامي. إلا أن ما نجده بوضوح عنده وهو ما يتميز به عن سائر كتاب عصره الذين ينطلقون اساساً من علاقة تجمع بين عنصرين، الإسلام والقومية، وتالياً بين الدين والسياسة^(٣)، ما نجده عند غوكالب تأكيده لا على ان سيرورة العلمنة لا تنطلق من قسمة ثنائية تؤكد هنا على الدين

(١) نقلاً عن طه بارلا، الفكر الاجتماعي والسياسي عند ضياء غوكالب ١٨٧٦ - ١٩٢٤، ليدن ١٩٨٥. ص: ٢٥. قابل مع: القومية التركية والمدنية الغربية، كتابات مختارة ترجمة ونشر: نيازي بركاس، لندن ١٩٥٩، ص ٢٧٩.

(٢) بابر يوهانسن، الإسلام والدولة. تطور تبعي، إدارة البؤس، والمناهضة الدينية للامبريالية، برلين ١٩٨٢، ص ٣. قابل للمؤلف أيضاً: الدولة، الشريعة والدين في الإسلام السني، هل بإمكان المسلمين القبول بدولة محايدة إزاء الدين؟ في ندوة Essen حول موضوع الدولة والكنيسة ٢٠، اعداد هاينرش ماري، ويوهانس شيتينغ، مينستر ١٩٨٦، ص ١٢ - ٦٠ (ص ١٣).

(٣) على سبيل المثال مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) وعلي عبد الرزاق (١٨٨٨ - ١٩٦٦). وعن مصطفى كامل راجع دراسة فريترشتيتات: القومية والإسلام عند مصطفى كامل، غلام الإسلام ٤ (١٩٥٦) ص ٢٤١ - ٣٤١. وعن علي عبد الرزاق، راجع لاحقاً.

وهناك على المجتمع الدنيوي، بل على التأليف الجديد لمجالات اجتماعية ثلاثية، تتجسد فيها ماهية الفرد، وبالتالي فإن هذه الماهية ستحدد هنا، أو ستحدد بها: والمجالات الثلاثة هذه هي الثقافة القومية، الديانة العالمية، والحضارة العالمية^(٤).

تتعين الثقافة القومية وبغض النظر عن تحديدات غوكالب العينية والمضمونية لها، وبعيداً عن المبالغات القومية بالثقافة السياسية التي تتمتع بها المجموعات الكبرى التي تتحدر من أصل مشترك، والتي تنتسب إلى تراث موحد. والجماعة الكبرى التي نقصدها هنا إنما تعني انطلاقة من مفهوم تونيس Tönies لها^(٥) الجماعة التي تعطي الفرد هويته بصفته عضواً في ما يعرف بجماعة النحن^(٦)، سواء كان هذا الفرد قد ولد وسط هذه الجماعة أو سواء كان بطريقة أو بأخرى قد انتسب إليها. فالديانة العالمية تعطي الفرد وجوده، كما تعطي (إيمان) الجماعة معناه بما يتعدى الحضور المباشر، كما أنها تعطي أسس الاخلاق ومبادئها الأولية. وباعتقاد غوكالب، على الدين ان يكون متحرراً من الإلزامات الاجتماعية وعلى النظام القانوني ان يكون متحرراً بشكل خاص من كل الآثار المرتبطة بالتبوقراطية وبالكهنوتية^(٧). فالحضارة العالمية تقدم في نهاية الأمر

(٤) إني مدين بالإشارة إلى العناصر الثلاثة المتعلقة بسيرورة العلمنة إلى ميشال كوك الذي ألقى في نوفمبر ١٩٨٦ محاضرة بعنوان «The Japanese Have Done it Already» وذلك في معهد دراسات الشرق الأوسط التابع لجامعة برنستون. وفيها تحدث منطقاً من تقسيم غوكالب عن سيرورة العلمنة في اليابان إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر. علماً أن المقارنة مع اليابان قد وردت في أعمال غوكالب بالذات. هذا مع العلم اننا لا نجد عند غوكالب فصلاً كاملاً ذلك أننا وفي إطار التمييز بين الثقافة والمدنية وهو ما يعتبر أمراً هاماً في أفكاره، نجد الدين جزءاً من الثقافة (القومية) وهذا ما نجده أيضاً عند مصطفى كمال، ويتأثر من غوكالب. قابل مع هايدي فادال، الطريق التركي بين العلمنة والإسلام، أوبلاد ١٩٩١، ص ٤٣ - ٥٣.

(٥) تظهر أفكار غوكالب هنا تشابهاً مع أفكار علماء الاجتماع الغربيين في القرن التاسع عشر إلا أنه لا يشير هو مباشرة إلى مصدره. ومن اللافت للنظر أن نرى هنا تشابهاً مع أفكار فرديناند تونيس في كتابه «الجماعة والمجتمع» (١٨٨٧). راجع كتاب أوريل هایل: أسس القومية التركية - لندن ١٩٥٠ ص ٦٧.

(٦) قارن جورج الفرت «القومية والانتية، حول تكون مفهوم مجموعة - نحن» برلين ١٩٨٩.

(٧) غوكالب ١٩٥٩ ص ٣٠٤ - راجع هامش رقم ١ أعلاه.

الادوات والتقنيات واشكال التنظيم اللازمة للسيطرة على الطبيعة وللتخطيط ولتفعيل السيورورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

اما الامر الذي يهمننا في هذا المبحث فهو العلاقة التي تربط هذه المجالات الثلاثة بعضها ببعض . يعتقد غوكالب ان الدين والمدنية كانا مفصولين في الامبراطورية العثمانية ، ذلك ان المدنية الشرقية لم تكن بنظره مدنية إسلامية كما لم تكن المدنية الغربية أيضاً مدنية مسيحية . ذلك ان المدنية الشرقية ، تلك التي انتهت إلى العثمانيين وهم قد قاموا بتطويرها كانت خليطاً من المدنية الرومانية الشرقية - البيزنطية كما ان عناصر المدنية العربية والفارسية كانت واضحة فيها . وهكذا ، وكما تحلى الاتراك عن حضارة الشرق الاقصى ، وذلك إثر انتقالهم إلى مناطق الشرق الادنى ، فباستطاعتهم أيضاً التخلي مجدداً عن هذه الحضارة وإحلال الحضارة الغربية مكانها^(٨) . والاخذ بهذه المدنية لا يعني بنظر غوكالب الأخذ بالحياة الغربية ، وباشكال الانتاج الغربية بشكل مباشر ، بل يعني ذلك وبشكل أكثر صدقاً ايجاد اشكال أكثر خصوصية ، ذلك ان لكل ثقافة قومية موضوعاتها الذاتية والموضوعية التي ترتبط بها^(٩) .

إن ما قام به ضياء غوكالب يتشابه مع التحليل الذي قدمه المفكر المصري طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣)^(١٠) . إذ فصل بشكل تحليلي ما اصبح منذ بداية القرن العشرين البرنامج العملي الذي أخذت به شرائح من النخبة المدنية الآخذة بالتزايد في مجتمعات الشرق الأدنى : الاندماج الوطني داخل المجتمع ، تحويل الدين باتجاه اخلاقي ، وتحديث الأسس والعلاقات الاجتماعية - الاقتصادية . تتأكد الواحدة من هذه الأسس عبر مباحث بنوية خاصة . وتركب بشكل متناقض مع سواها ، هذا مع التأكيد على وجود تناقضات قوية داخل

(٨) المرجع نفسه ٢٧٠ - ٢٧٩ .

(٩) المرجع نفسه ٣٠٧ - ٣١٣ .

(١٠) قابل مع طه حسين مستقبل الثقافة في مصر ، القاهرة ١٩٣٨ . وأنظر ألبرت حوراني - الفكر العربي في عصر النهضة (بالانكليزية) ١٩٦٢ ص ٣٢٨ - ٣٣٢ .

المبحث الواحد: هكذا جرى البحث عن المعايير الموضوعية التي لا يمكن تجاهلها، والتي تجعل من الأمة أمة، فجرى البحث في المد العربي، وفي القومية السورية وفي الأسس الفرعونية، (أي الأسس السابقة على الإسلام)، أو الإسلامية العربية التي تشكل أساس الماهية الإسلامية^(١١). وفي المباحث الدينية راح السنة يناقشون الاصلاحيين حول صفاء العقيدة وما تعلق خاصة بمسألة إعادة البحث في المصادر الدينية، وما تفرع عنها من قواعد شرعية وفقهية، وهل يمكن الأخذ مجدداً من هذه المصادر. وفي مناقشة مسألة «التحديث» طرحت الموضوعات عنها التي طرحت في الغرب - إلا أن النقاش لم يتناول النطاق الموضوعي المرتبط بالصراع من أجل العمل بقدر ما تناول إيمان النخبة وهو إيمان لم يتزعزع بإمكانية اللحاق بالتطور، والتطور المقصود هو ما حصل برأيهم في الغرب، إلى ذلك يضاف الإيمان باهداف وميزات النظريات المرتبطة بالتحديث^(١٢).

إلى جانب الثقافة السياسية المرتبطة بالدين مع ما رافقها من اشكال مألوفة في التعبير، ظهرت منذ ما يزيد على الالف سنة - مع انها قد اقتصرت على المدن وعلى ما ظهر فيها من حرف ومهن حرة، وعلى اوساط الطلاب والموظفين الاداريين والضباط والمقاولين وعمال الصناعة - ظهرت أيضاً ثقافة سياسية ترتبط

(١١) بيتر فون سيفرز، العروبة، القومية العربية والاشتراكية منذ الحرب الثانية، نشره فريدمان بيتر ضمن كتاب «الإصلاح والثورة في العالم الإسلامي». راجع أيضاً: من الامبريالية العثمانية إلى الاشتراكية العربية، ميونخ ١٩٧١ - ص ١٢٤.

(١٢) التحديث: كانت العبارة مع بداية هذا العصر مرادفاً للتغريب/ تقليد الغرب. أما الآن فهي تعني وبحسب الموقع الذي تستعمل فيه «التطور» أو «تجاوز التخلف». وهي تشير هنا عامة إلى كل السيرورات الاقتصادية والاجتماعية التي تلتقي مع الهدف الذي يدفع إلى النمو الصناعي والاقتصادي وإلى ارتفاع مستوى المعيشة (أقله بالنسبة لشرريحة من شرائح المجتمع). يشير هذا التعريف إلى الأهداف التي يضعها هؤلاء بوعي منهم بهدف تحقيق هذه السيرورات أو تحقيق سيرورة التحديث ولا يعني ذلك التوصل إلى دفع التحولات الاقتصادية أو الاجتماعية في الاتجاه المراد تحقيقه أو الوصول إلى تطوير يمكن بحثه بشكل موضوعي. راجع ديتر نوهلن/ فرانز نوشلر: ماذا يعني التطور؟ راجع لهما أيضاً كتاب العالم الثالث - الجزء الأول هامبورغ ١٩٨٢ ص ٥٤ - ٦٨.

بالعلمنة^(١٣). إلا أن التوازي بين المباحث المتناقضة لا يعني إطلاقاً أن العلاقة باحد المجالات الأخرى يجب ان يرفع من اطار النقاش. وهكذا طرح السؤال في اطار المباحث القومية عن دلالة الدين بالنسبة للهوية الوطنية، وبشكل أكثر دقة، جرى بحث السؤال المرتبط بعلاقة الإسلام بالعروبة^(١٤). وفي اطار الابحاث الدينية جرى البحث في غط اهداف التحديث الواجب اعتمادها وما هي طرائف «التحديث» الواجب اعتمادها وما هي «التحديات» التي يسمح بإدخالها في هذا المجال^(١٥). وفي نهاية النقاش لم نشهد تغيراً يذكر: لقد كان نقاشاً اضعف إلى سواه، ففي ذهن بعض المفكرين، أمثال طه حسين فاننا نجد علاقات هي بمثابة جسر بين الدين والمدنية والأمة وهذا ما نشهده أيضاً لدى بعض المفكرين العلمانيين^(١٦).

المطالبة بوحدة المقومات

لقد أظهر المسلمون منذ البداية مقاومتهم للفصل بين الأسس التي تقوم عليها مختلف مجالات الحياة، حيث يشعر الإنسان الفرد وسطها بانتمائه لمجموعة اجتماعية، أي لكتلة سياسية. وحيث يشعر أيضاً باعتباره عضواً مؤمناً ينتمي إلى جماعة دينية، كما يشعر أخيراً باعتباره فرداً وبقوة بسيرورة التحولات الاجتماعية التي تدور حوله. وقد انصبت المقاومة أول الأمر ضد توجيه الدين توجيهاً اخلاقياً بحثاً؛ ذلك ان توجهاً من هذا النوع يعني إحالة الايمان وسبل ممارسة هذا الايمان إلى المجالات الخاصة، كما أنه يهدد المسألة الجوهرية المرتبطة بوظيفة الفقه الإسلامي كما انه يهدد بجعل العلاقة بين الدين والفقه والسياسة علاقة مربوطة بدولة زمنية علمانية.

(١٣) يوهانسن ١٩٨٢ (راجع هامش رقم ٢) ص: ٤.

(١٤) قابل مع حيد عنايت «الفكر السياسي الإسلامي الحديث» تكساس ١٩٨٢ ص ١١٢ - ١٢٠.

(١٥) راجع حوراني مرجع مذكور ١٩٨٢ (هامش رقم ١٠) والفصل الخاص بمحمد عبده وتلاميذه ص ١٣٠ - ١٩٢.

(١٦) طه حسين، مرجع مذكور (هامش رقم ١٠) ص ٥٤ تابع.

لقد كانت هذه المقاومة حاضرة وكان لها نجاحها في وقت من الاوقات - يعود ذلك إلى اسهام بعض العلماء المسلمين باشهار تأييدهم لمواقف علمانية، واعلان امكانية علمنة الدولة والسياسة، او حين حاول هؤلاء على الاقل ربط هذه الافكار باحكام تستند إلى خلفية فقهية او لاهوتية. وهكذا، وعلى سبيل المثال قام علي عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) وهو قاض وأحد علماء الشرع وفي محاكمة شرعية أعقبت اصداره لكتابه «الإسلام واصول الحكم» (١٩٢٥) قام بمحاولة للبرهنة بان الدين والسياسة لم يعودا اطلاقاً ومنذ وفاه النبي مفهومين متوحدين تمام التوحد، كما ان الدين لم يفرض اطلاقاً شكلاً معيناً من اشكال الحكم. وبسبب آرائه هذه طرد الشيخ علي عبد الرازق من الأزهر وحرّم لقب المشيخة كما نزع منه منصب القضاء الذي كان يشغله^(١٧). وكذلك قام خالد محمد خالد بنشر كتابه «من هنا نبدأ» وفيه مقارعة قاسية بين الدين والكهنوت. وفيه يأخذ الكاتب التزامه بنظام اجتماعي زمني معلمن. عام ١٩٥٠ قامت السلطات بمصادرة هذا الكتاب مباشرة بعد نشره ولم يعد الكتاب إلى الأسواق إلا بعد صدور حكم بالسماح باعادة طبعه ونشره^(١٨).

كذلك لا بد لنا من أن نصنف موقف الاخوان المسلمين الذين اسسوا حركتهم عام ١٩٢٨، والذين ظهروا بقوة وصاروا حركة سياسية كبرى في مصر في الاعوام التي سبقت ثورة ١٩٥٢، لا بد من تصنيفهم باعتبارهم حركة معادية لفكرة علمنة المجتمع. صحيح ان الحركة قد استطاعت في العقدين الاخيرين ان تستقطب عدداً من العلماء، بل وان تستقطب بعض الحركات العلمانية الإسلامية لتشكّل قوة سياسية معارضة، استطاعت ان تؤثر على سياسة معظم الدول القائمة في منطقة الشرق الاوسط - بل على الدول القليلة التي تقوم اصلاً على مبررات دينية - سياسية كالعربية السعودية والمغرب.

(١٧) بخصوص علي عبد الرازق وما رافق مؤلفاته من جدل يستمر حتى أيامنا راجع: ليونارد بايندر، الليبرالية الإسلامية: نقد ايديولوجيات التطور، شيكاغو - لندن ١٩٨٨ ص ١٢٨ - ١٦٩، وكذلك كتاب فريدمان بيتنر: أزمة النظام الإسلامي ... ١٩٧٩.

(١٨) خالد محمد خالد: «من هنا نبدأ» القاهرة ١٩٥٨ حول الجدل الذي رافق هذا الكتاب، راجع مقدمات الطبعة الثانية والتالية من نفس الكتاب.

لقد حاول ممثلو الحركات والاتجاهات الإسلامية وبطريقة مختلفة بتقديمهم لأهداف وغايات سياسية متباينة - سواء كانوا جماعات سياسية منظمة أو مجرد مفكرين افراد - لقد حاولوا جميعاً إعادة البحث في تكامل المجالات الثلاث وحصرها في مبدأ تأسيسي واحد. انطلق هؤلاء من فرضية مشتركة وهي ان الإسلام، مهما كان فهمه مختلفاً، ومهما كان تأويله مختلفاً أيضاً فإنه كفيل بامدادنا بهذا المبدأ الجامع. وقد جرى التأكيد على هذه الفرضية انطلاقاً من التساؤل عما إذا كانت الاسس التي تقوم عليها المجالات الثلاث قد استندت إلى مبادئ إسلامية وقد اشتقت منها. وما إذا كانت ماثلة في التقاليد الإسلامية، ولا بد تالياً من اعتبارها اجابات عن مسائل راهنة طرحت في حينها.

علينا هنا أن لا نفهم إعادة الاندماج - وتالياً «الاندماج الإسلامي» للمجتمع كما لو كان عبارة عن مجرد عودة «لثقافة السياسية التابعة من الدين»، وفهم هذه الثقافة بالشكل الذي كانت قائمة فيه قبل سيورة العلمنة. إن الأمر الذي يرتبط بالعودة إلى الاندماج مع المقدمات إنما يتعلق بشيء جديد غالباً ما تعتمد التحديات العلمانية إلى الحد منه، أو هي تعتمد إلى اثاره رد فعل تجاهه - حتى لو كان المطالبة باقامة نظام إسلامي، او نسق إسلامي بل المطالبة بدولة إسلامية قد صورت بوصفها استرجاعاً لأمر اساسي، لأمر تاريخي كان موجوداً في يوم من الايام.

إن الأمر الجديد المشار إليه الذي يطالب به دعاة اندماج الإسلام والذي يميز الإسلام في الوقت الذي سبق عهد الاستعمار، إنما يقوم على ادلجة الإسلام وعلى تسييسه^(١٩). فالاسلمة وكذلك الادلجة هما شكلان من اشكال ردود الفعل التي يمكن تتبعها منذ بدايتها وصولاً إلى المطالبة بانتشار الإسلام كما روج لذلك

(١٩) قابل مع رينهارد شولتزي: الثقافة الإسلامية والحركة الاجتماعية في Peripherie ١٨/١٩ (١٩٥٨). ص. ٦٠ - ٨٤. وللمؤلف أيضاً: الإسلام باعتباره عاملاً سياسياً، الإسلام السياسي في القرن العشرين. يوهانسن ١٩٨٢ - ١٩٨٦ (راجع هامش رقم ٢). راجع أيضاً فريدمان بيتنر/ يورجن روجالسكي: التيارات الإسلامية في الطريق إلى السلطة؛ الإسلام السياسي والدولة العلمانية في مصر. برلين ١٩٩١/٩٢.

جمال الدين الافغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) وإلى الاصلاح الإسلامي كما ظهر مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، علماً ان الطابع المميز لم يبرز إلا في العقدين الأخيرين. ولا يهمني في هذه المقالة ان أشير إلى التطور الذي اصاب المواقف الحالية، بل يجدر بي ان أشير، كما فعل سواي من المراقبين الغربيين^(٢٠) وبالتوافق معهم إلى امكانية اعتبار استعادة الاندماج امراً مبدئياً ممكناً. وذلك انطلاقاً من بنية المباحث الإسلامية الآنية والمميزة، إلا انني لا ارى ان الاندماج قابل للتحقق.

يطلق اسم الاصوليين الإسلاميين، وتالياً صفة الاصولية والتكاملية تبعاً للمصطلح الفرنسي على كل الكتاب، أو على الحركات التي تنطلق من وجوب اعتبار مقومات موحدة تتحكم بكافة المجالات - سواء انطلق هؤلاء الكتاب أو تلك الحركات من منطلقات تقليدية أو جذرية تأسيسية أو من أحكام تحديشية^(٢١)، وسواء مثلوا مواقف إسلامية سياسية محافظة - شرعية أو تحديشية - شرعية أو ليبرالية جذرية - ثورية^(٢٢). إن الأمر يتعلق اساساً بكلية المواقف الإسلامية أو الاصولية، وذلك بمقابل المواقف التي تعلن الفصل بين مختلف هذه المجالات، ولا يعني ذلك التحدث عن وجوه تناقض بين المواقف الدنيوية والأمور الدينية. بل ان الأمر ليتعلق أكثر بتناقض بين مفهوم الاسلام السياسي من جانب أول وبين مفهوم الإسلام الايديولوجي من جانب آخر. ومن هنا يتم الوصول إلى افتراض نوع من التوحد بين الدين والسياسة، كما يصار أيضاً من

(٢٠) قابل نيودور هانف، تحديث، دولة، علمنة؛ دراسة تتناول الايديولوجيات الدينية - السياسية في العالم الثالث في: دلالة الايديولوجيات في العالم المعاصر (اعداد أوليرش ماتزن) كولن ١٩٨٦ ص ١٢٩ - ١٥٢ - راجع كذلك فرنسوا برجات: التيارات الإسلامية في المغرب؛ باريس ١٩٨٨.

(٢١) فريترشتيات: دور الإسلام السياسي. مجلة جمعية المستشرقين الألمان ١٩٨٠ (ملحق ٥) ص ٢٢ - ٣٦.

(٢٢) تعود هذه الأفكار إلى أصغر شيرازي، وهو يعمل الآن ضمن مشروع أبحاث جمعية الأبحاث الألمانية بإشرافي وإشراف الأستاذ بابر يوهانسن في إطار دراسة تتناول تطور الدستور في جمهورية إيران الإسلامية. راجع دراسته عن التطور الجديد في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران؛ مجلة الدستور والقانون فيها وراء البحار، العدد: ٢ (١٩٩١) ص ١٠٥ - ١٢٢.

جانب آخر إلى القبول بمواقف ذات توجهات علمانية، كما يتمثل ذلك في فكر بعض الكتاب. نذكر منهم المفكر المصري، فرج علي فودة وبعض «العلمانيين الاسلاميين» الآخرين الذين يقبلون بهذا الفصل رابطين اياه بشواهد من مصادر إسلامية ومواقف المسلم المؤمن^(٢٣).

انطلاقاً من موقع العالم السياسي، يبدو لي مفهوم «الاصولي» مفهوماً مليئاً بالاثارة، ذلك أنه يتجاوز مسألة تكامل المباحث واندماجها، إذ أنه يشير إلى اندماج المجتمع وتكامله: إنه يشير إلى تماهي الفرد مع المجتمع، مع غاياته ومع مؤسساته الأولية، كما يشير أخيراً وعبر ذلك إلى المسائل التي لا حل لها، والتي ترتبط بمسألتي السلطة والشرعية في الشرق الاوسط^(٢٤).

وظيفية الدين عبر الأنظمة العلمانية

قبل الشروع في نقاش السؤال المرتبط بالشروط اللازمة لخلق مجتمع صناعي ولخلق دولة حديثة تكفل الاندماج الثقافي، لا بد من التطرق لبعض المسببات. فلماذا أجهضت المحاولات التي تناولت الاندماج القومي في مجتمعات الشرق الاوسط في الحقبة التي اعقبت مرحلة الاستعمار، بعبارات أخرى لماذا فشلت المحاولات التي تناولت التجانس المجتمعي في اطار العلمنة، او تلك التي تناولت المباحث القومية أو الاشتراكية (العربية). باختصار، لا بد لنا هنا من الإشارة إلى عاملين اثنين، كانا كما نخیل إليّ، المسؤولين عن هذا الفشل:

أما العامل الأول فيتمثل في كون الدول التي ظهرت بعد الاستقلال انما كانت «دولاً دون قوميات» أي انها كانت دولاً لم يردها أحد إذ وجدت بالشكل

(٢٣) قابل مع فرج علي فودة، نقاش حول العلمنة ١٩٨٧. قابل، الكسندر فلورس: مصر، العلمنة الجديدة، في Middle East Report عدد ١٥٣ (١٩٨٨) ص ٢٧ - ٣٠ وللمؤلف أيضاً: العلمنة والإسلام في مصر، نقاش الثمانينات تموز ١٩٩١. راجع أيضاً بتينا ديزلاين، من أجل علمنة إسلامية، الموقف المقابل لموقف فرج علي فودة (هامش ١٩) ١٩٩١ / ٩٢ ص ١٥٧ - ١٧٤.

(٢٤) قابل، ميخائيل هيدسون: السياسة العربية. البحث عن الشرعية، نيوهافن - لندن ١٩٧٩.

الذي كانت عليه قبل المرحلة الاستعمارية او لنقل في الوضع الذي كانت عليه قبل خضوعها لعهد الانتداب. وبالطبع فانها لم تكن وليدة فئات ارادتها. وقد تشكلت اتنياً أو تاريخياً أو جغرافياً بحيث لا تخضع هذه الفئات او الوحدات لضغوطات تمل عليها من خارج حدودها. وحين ارادت هذه الدول التي ظهرت بعد مرحلة زوال الاستعمار أن تخلق مجتمعات قومية متكاملة تتجاوز الحدود الموضوعية لها كان لا بد لها - من أجل خلق «تجانس»^(٢٥) اجتماعي ما - من ان تصطدم مع قوميات واقلية أخرى (كما هو شأن القبائل في الجزائر). وقد بلغ التصادم حد الاضطهاد بل حد نكران الآخرين (كما هو الحال بالنسبة للدولة التركية في تعاملها مع الاكراد - أو من تسميهم اترك الجبال)، او كان لا بد لهذه الاقلية من ان تخضع لاضطهاد قسري قاسٍ (كما هو الحال بالنسبة للاكراد والشيعة في العراق).

اما العامل الثاني فقد تمثل بالمتطلبات الهائلة التي لحقت بجهاز الدولة، فقد غرقت كل دول الشرق الأدنى بتعاطيها مع مستلزمات التحديث الأمر الذي أثقل كاهل جهاز الدولة فيها علماً أنه لم يكن قد اصبح جهازاً قادراً على التعاطي مع هذه الأمور. وبما أن معظم، بل كل، الأنظمة الراديكالية في هذه المنطقة قد وجدت نفسها ملزمة بالتعاطي مع الاهداف الموضوعية لتحقيق سياسة التطور، اصبحت شرعية هذه الانظمة مربوطة بضرورة بنجاح استراتيجية التنمية الاجتماعية فيها. ولهذا الاسباب كان لا بد وبعد فشل أنماط التنمية التي ظهرت سواء في مصر في ظل حكم عبد الناصر أو في ظل البعث في سورية ابان حكم (صلاح) جديد، كان لا بد أيضاً ان يصار إلى تبرير شرعية الدولة التي اهترت. خاصة وان الدولتين المشار اليهما قد بشرتا «بالاشراكية العربية» باعتبارها اداة تحرك جماهيري واداة تجانس او صهر اجتماعي.

واخيراً لا بد لاشكال التجانس من ان تنعكس ومن خلال التوجه

(٢٥) قابل: توماس شيفلر: بين «البلقنة» و«الشيوعية» صراع اثني - ديني في الشرقين الأدنى والوسط، في Orient (١٩٨٥) ص ١٨١ - ١٩٤.

اللانقدي للنخب السياسية على نظرية التنمية بالذات. ذلك ان النخب الحاكمة في بلدان المشرق قد استعارت اسس النظريات كما هي في الغرب دون ان تخضعها لأي بحث نقدي. من هنا ازداد الايمان بالدولة باعتبارها الممثل الصالح لبوادر التطور، وكما لو كانت الانظمة العسكرية القائمة هي الباعثة، أو هي «الخالقة للتطور»^(٢٦). من هنا تحملت الدولة أكثر من طاقتها، الأمر الذي أدى أيضاً إلى اضعافها. والشيء نفسه يقال على فرضية «بناء القومية»، إذ اعتبر ذلك ضرورة مؤسسية لخلق التنمية مما يفترض مجاداً خلق نوع من «التجانس»: مع ما فيه من اندماج قسري يطال الاقليات أو الحد من توسعها بشكل جذري. ولذلك ادت الصراعات بشكليها الديني والاثني إلى الاسهام في خلق البديل عما ارادت الدول التوصل إليه، أي إلى إيجاد ظروف تتجاوز الاندماج الذي كان يؤمل التوصل إليه.

وإذا كان علينا ان نسمي إلى جانب العوامل المذكورة اسباباً أخرى، وان نتساءل عن محدودية نجاح الاندماج الاجتماعي عبر خيار العلمنة، فإن ذلك لن يوضح أيضاً النجاح السياسي الذي حققته الحركات الإسلامية في السنوات الاخيرة. وليصبح ذلك مفهوماً فإنه لا يتوجب علينا أن نبحث في أسباب فشل مشاريع التنمية التي وضعتها دول الشرق الاوسط وحسب، بل لا بد لنا من البحث في الدور الذي يلعبه الدين - وتحديدًا الإسلام بشكل محدود - في سيورة التصنيع وفي صنع التحولات والتغيرات الاجتماعية.

من أجل الاسهام بوضع اجابة مترابطة عن هذه التساؤلات يعتبر نظام الحكم في مصر في ظل رئاسة عبد الناصر وفي العديد من صوره مثلاً نموذجياً. فبعد بدايات طيبة واجه النموذج الناصري في سعيه لايجاد سياسة تطويرية من خلال ما يسمى بالاشتراكية العربية وخاصة بعد منتصف الستينات، واجه صعوبات متزايدة لم تكن اسبابها داخلية وحسب، بل خارجية أيضاً. اما الآثار الناجمة عن

(٢٦) فرانس نوشلر، نظام الحكم الامبراطوري، مظاهره وتحولاته الوظيفية في العالم الثالث. وللمؤلف نفسه أيضاً الابحاث المتعلقة بسياسة التطور العلمي دارمشادات ١٩٨٦ ص ١٣١ -

هذه الصعوبات فقد تشابكت إلى الحد الذي استطاعت معه ان توقف سيرورة التصنيع وان تحد بل ان توقف أيضاً سيرورة التحول الاجتماعي^(٢٧). أما العوامل التي لا بد من التعرض لها في هذا المجال فقد تمثلت في العلمنة المحدودة لاقتصارها على النخبة. وفي السياسة التي اتبعها عبد الناصر بعد مضي ما يزيد على عقد ونصف من توليه الحكم، وهي سياسة اعتمدت الاستقلال عن الخارج مما أدى باستراتيجية التنمية الناصرية إلى العجز عن خلق نظام اجتماعي واقتصادي قادر على ردم «التغاير البنيوي» في الداخل^(٢٨).

ادى وجود هذين العاملين - العلمنة المحدودة والتغاير البنيوي إلى نوع من التضافر والاشتداد: ففي حين كانت النخبة التي اخذت على عاتقها رعاية نموذج التنمية الذي وضعته الدولة قد اصطبغت سواء في فرضيتها من حيث القبول بالنموذج المطروح، ومن حيث سلوكها في حل مشكلتها^(٢٩)، أو من حيث أخذها بنوعية الاستملاك، قد اصطبغت بطابع غربي، بل هي ما زالت كذلك إلى اليوم. اما غالبية الشعب فقد ظلت خارج اطار العلمنة أولاً، بل ظلت هامشية جداً وغارقة بل متأصلة في «تقاليدها» الإسلامية. هذا لا ينطبق على شكل الممارسة الايمانية التي ارستها جماعة الاخوان المسلمين وحسب، مما أدى إلى خلق إسلام شعبي، بل ينطبق أيضاً على اوساط رجال الدين الذين ما فتشوا ومنذ القرن التاسع عشر يخسرون من وظائفهم، إن في اطار النخبة أو في اطار مهامهم كقضاة ورجال علم.

ومن ثم كان لا بد لنظام شعبي كالنظام الناصري الذي اعتمد سياسة التطور من خلال الدولة، لا بد له ان يحرك الجماهير تبعاً لالاهداف الاجتماعية

(٢٧) عن الاقتصاد السياسي في مصر، قارن مع وجود ادبيات متعددة حول الموضوع: جون وتربري: مصر ناصر والسادات: الاقتصاد السياسي في ظل النظامين، برنستون ١٩٨٣؛ وبيتر بافيك، السيادة والتطور في الشرق الادنى - مصر - هيدلبرغ ١٩٨٥.

(٢٨) عن التغاير البنيوي، قارن يوهانسن ١٩٨٢ (راجع اعلاه هامش ٢) ص ١٩ - ٢٣.

(٢٩) ينطبق ذلك برأينا، ودعم البنية السياسية الموروثة على نماذج التنمية السياسية المطروحة، راجع خاصة فيما يتعلق بالنموذج المصري، لولث ١٩٨٥ (الهامش رقم ٢٧).

والسياسية التي يضعها، حتى لو لم يتم الأمر عبر نوع من المشاركة من خلال «ايدولوجية عملية» بل اقله عبر «ايدولوجية تعبيرية - خطابية»^(٣٠) كالاعلان عن اشتراكية عربية. حتى لو لم يتم الوصول إلى جزء كبير من الشعب من خلال الايدولوجية العلمانية التي تبناها النظام، فإن الفرصة قد تهيأت لدفع المحاولة قدماً بهدف دمج الناس مع ما هم عليه من «تجذر» إسلامي في النظام السياسي المطروح.

أخيراً وليس آخراً ومن أجل تحقيق هذه الاهداف، فإن النظام الناصري لم يتورع عن توظيف الدين وفي أكثر من مجال خدمة لاهدافه. فمن جهة أولى حاول هذا النظام وبقوة إحكام الرقابة على المؤسسات الدينية ومن خلالها احكام الرقابة على المجتمع ككل. وقد جرى التعبير عن ذلك من خلال التحكم بمضمون الخطب التي يلقيها الوعاظ في صلوات الجمعة. وفي عام ١٩٦١ قام النظام المصري بتأميم الأزهر فعلياً، وقد كان من أكثر الجامعات الإسلامية اهمية في العالم الإسلامي، علماً أن عملية التأميم قد ترافقت مع اعلان باصلاح شؤون الأزهر^(٣١)، وقد جرى بعد ذلك وضع الأزهر مباشرة تحت سلطة موظفي القصر الحكومي، واعتبر شيخ الأزهر بمثابة نائب رئيس لمجلس الوزراء.

من جهة أخرى حاول النظام استخدام الإسلام باعتباره مصدراً إضافياً من المصادر القادرة على اضاء الشريعة على ما يقوم به، وذلك من خلال استصداره لفتاوي يعطيها شيوخ الأزهر وعلماء به حيث تبرز الاجراءات الحكومية وكأنها مطابقة لمبادئ الدين الإسلامي. اضيف إلى ذلك ان الرئيس جمال عبد الناصر قد اضاف في العديد من خطبة مبادئ مستقاة من الدين الإسلامي على الاهداف المرجوة من الاشتراكية العربية. وهكذا قام على سبيل المثال بتفسير

(٣٠) راجع كليمان هنري مور، عالم السياسة ٢٤ (١٩٧١ - ٧٢) ص ١٠٦ - ١٢٦ (في النظرية والممارسة عند العرب).

(٣١) عن تأميم الأزهر، ودلالته كضربة تواجه دعاة عالمية الإسلام كما يقول بذلك الاخوان المسلمون: راجع رينهارد شولتزي: عالمية الإسلام في القرن العشرين، ابحاث تتعلق برابطة العالم الإسلامي. لندن ١٩٩٠ ص ١٥١ - ١٥٦.

الفرض الإسلامي المتمثل بفريضة الزكاة باعتبارها ضريبة يؤديها الأغنياء للفقراء. كما اعتبر الإسلام «اشتراكية دينية» أو هكذا يمكن ان يكون^(٣٢). وفي الخطاب عينه قام عبد الناصر بتبرير العديد من اجراءات التأمين التي قام بها في العام نفسه مستنداً في تفسيراته إلى سنن قام بها الرسول بالذات. وهكذا اعلن ان المياه والمراعي كانت بالنسبة للنبي ملكية عامة. والمياه والمراعي زمن الرسول انما توازي الآن المعامل والمنشآت المصرية^(٣٣).

وكما كان الأمر بالنسبة لعبد الناصر الذي حاول تحريك الناس مستعيناً برموز دينية، فإن الرئيس الذي تلاه، السادات، قد حاول بدوره استخدام الدين لأغراض ذاتية. فقد أصر السادات في كل مناسبة على ابراز الطابع الإسلامي للمجتمع المصري؛ وفي الوقت عينه بالغ بابرار مدى ايمانه وتقواه؛ إذ قام باستمرار بعرض الصور التلفزيونية والافلام التي تظهره وهو يشارك اسبوعياً بتأدية صلاة الجمعة. وعبر توظيف الدين، أو من خلال الزامه بتأدية دور وظيفي استطاعت النخبة السياسية العلمانية ان تستفيد من الفرصة السانحة في التوصل إلى فئات شعبية واسعة كان مصطلح الايديولوجية العلمانية غربياً بل محجوباً عنها. وإلى هذه الفئات توجهت أيضاً جهود الدولة في توجيهاتها نحو الاخوان المسلمين إذ حاولت بذلك تحقيق هدف مزدوج: فمن خلال الالتزام بالمظاهر الإسلامية حاول النظام الايعاز بان الاشتراكية العربية في ظل النظام الناصري كانت اشتراكية إسلامية، من ناحية أخرى اراد النظام من خلال نقد الإسلام الشعبي سحب القاعدة الشعبية التي يتمتع بها الاخوان المسلمون عادة^(٣٤).

ومن خلال وظيفية الدين فقد قام النظامان الناصري، ونظام السادات حتى

(٣٢) خطاب عبد الناصر بمناسبة الذكرى التاسعة لقيام الثورة ٢٢/٧/١٩٦١. رسالة القاهرة ٥. بون

١٩٦١ رقم ١٤. ص ٤.

(٣٣) المرجع السابق ص ٣.

(٣٤) بيتر هابني، التصوف والإسلام الراديكالي. عن الدور السياسي للطرق الصوفية من خلال مثل

مصر الحديثة. برلين ١٩٨٨.

لو لم يكن ذلك بمحض ارادة منهما بتقوية الحركات - الدينية وخلق المناخات المناسبة لبروزها بقوة في السبعينات .

الأزمة السياسية وحدود الإسلام السياسي

أدى اهتزاز هذه «الاشتراكية» التي اريد لها ان تستعجل نماذج التطور في كل الأنظمة التي اعتمدت دولها على المد الشعبي ، أدى إلى اثارة مسألة شرعية هذه الانظمة بالذات . يضاف إلى ذلك انه في بعض البلدان مثل مصر وسوريا فإن ازمة شرعية الانظمة قد طرحت بشكل حاد بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ في الحرب مع اسرائيل . ففي جو ملؤه خيبات الأمل العميقة وانعدام الثقة كان لا بد من طرح سيرورات متوازية متعددة أدت جميعها إلى زيادة نزعة التفكك الحاضرة داخل المجتمعات . صحيح ان مصر كانت في هذا الاطار الدولة الأقل تعرضاً لهذه الأمور، ذلك انها تعتبر من الدول القليلة في الشرق الاوسط التي تمتاز بحدود «طبيعية» وبسكان متجانسين إلى حد ما . وفي ظل هذه الشروط تكون في مصر ومنذ القرن التاسع عشر وباطراد شعور وطني موحد بالانتماء، بحيث ان وحدة الأمة والدولة لم تكن مطروحة، يعود ذلك لعدم التأثير بالازمات الاثنية والدينية . ولكن حتى في مصر فقد ارتبطت الأزمة الاجتماعية التي تعكس إلى حد ما فشل أنماط التطور العلمانية، ارتبطت من ضمن أمور أخرى بالصدامات الدينية : نشير بالتحديد إلى الصراعات الناشئة بين الاقباط والمسلمين منذ بداية السبعينات^(٣٥) .

ففي مصر ومنذ هزيمة حزيران ١٩٦٧ تحالف بعض رجال الاعمال وبعض القادة البيروقراطيين في القطاع العام، مع من تبقى من البرجوازية القديمة، ومن ثم قاموا بالتحضير لسياسة جديدة، سياسة الانفتاح الاقتصادي، وتحديداً وفي ظل حكم السادات أدت هذه السياسة ومنذ منتصف السبعينات إلى تضخم المستوردات بشكل لا مثيل له، وادت إلى خلق مجتمع يتشابه مع النموذج

(٣٥) راجع بيت شتراتر، الأقلية القبطية في ظل الإسلام السياسي : في بيتنر ١٩٩١/٩٢ راجع الهامش ١٩ . ص ٢١٠ - ٢٥٠ من المخطوط .

الأميركي. وفي الوقت نفسه أدت الهزيمة إلى خلق تحولات اجتماعية سريعة طاولت اوساط الطبقة الوسطى وخلقت فيها نوعاً من استعادة للوعي الديني الذي ازداد مع الوقت، خاصة حين شعر ابناء هذه الطبقة بان صعودهم الاجتماعي قد حكم عليه بالتوقف كنتيجة لسياسة الانفتاح المشار إليها.

وبقدر ما قامت الطبقة الصاعدة الجديدة، طبقة الاغنياء الجدد حديثي النعمة (القطط السمان) باظهار غناها بقدر ما ساء الوضع الاستملاكي لابناء الطبقة الوسطى والذين تضرروا من السياسة الجديدة. وفي الوقت نفسه اشتد تعلق الشعب المصري مسلمين واقباطاً بالقيم التقليدية. وادى التناقض بين قطاع الاستهلاك الذي تميزت به الطبقة الغنية ازاء ازدياد شروط الحياة سوءاً بالنسبة لغالبية الشعب المصري، كما أدى الاختلاف بين التجويف الإعلامي الرسمي من جانب ازاء الحاجة الواضحة عند عامة الناس لاعطاء وجودهم معنى جديداً أدى ذلك كله إلى خلق ظروف مستجدة مهدت لصعود الحركات الأصولية الجديدة^(٣٦).

ان رفض القيم والنماذج الغربية، لم يكن بشكل من الاشكال ارتكاساً سجل ظهوره في اوساط الطبقات الدنيا. فالمثقفون المصريون قد بدأوا بدورهم ومنذ نهاية الستينات بالتحدث عن استقلالية مجتمعهم الروحي والثقافي، كما بدأوا أيضاً بالبحث عن مصادر القوة في التقاليد التي تجسدها تقاليدهم بالذات. والجدير بالذكر ان هذه السيورة قد وجدت لا في مصر وحسب، بل بالتوازي في سائر بلدان العالم العربي - الإسلامي، إذ شرع العديد من المثقفين وباطراد

(٣٦) حول تأويل الأصولية الإسلامية باعتبارها الرد على الحداثة الأوروبية الزمنية راجع بسام طيبي: أزمة الإسلام المعاصر. فرنكفورت ١٩٩١. طبعة جديدة وفيها مقالة حول الأصولية الإسلامية ص ٢٠٢ - ٢٧٩. وراجع للمؤلف أيضاً: الإسلام ومسألة السيطرة الثقافية على التحولات الاجتماعية، فرنكفورت ١٩٨٥. وعن مسألة الهوية والخلافات الدينية السياسية في مصر: جيل كييل: النبي والفرعون، الإسلام المتطرف في مصر لندن ١٩٨٥. ناديا رمسيس فرح: الصراع الديني في مصر. . نيويورك ١٩٨٦. غودرون كريمير: مصر في ظل مبارك، الهوية والمصلحة القومية: بادن بادن ١٩٨٦. باري روين: الأصولية الإسلامية في السياسة المصرية: لندن ١٩٩٠.

برفض النماذج الغربية مع ما فيها من متغيرات اجتماعية كما شرعوا أيضاً في التفكير بإرثهم الثقافي وبما تمثله مجتمعاتهم الخاصة من «أصالة»^(٣٧)، وقد هيأت ظروف الحياة الأخذة في التراجع مع ما حملت من حرمان ومن عوامل أخرى، الفرصة لظهور حركات شعبية إسلامية حاولت طرح اجابات معينة عن اسئلة سياسية واجتماعية معتمدة في ذلك على فهمها الخاص للإسلام^(٣٨).

مع تسييس الدين وصعود الحركات الاصولية تنامت أيضاً النزعات التي توحى بالتفكك داخل هذه المجتمعات بالذات. وهكذا قامت المعارضة الإسلامية الجديدة بالتشكيك لا بالدولة وبالنظام الاجتماعي وحسب، بل بعلمنة الدول الأخرى الموجودة في المنطقة كما شككت أيضاً بالايديولوجية العلمانية المتمثلة بما يعرف «بالاشتراكية العربية» تلك الاشتراكية التي مهدت لها بعض الانظمة كما رأينا. وبذلك لم تكتسب الانقسامات حدة وقوة وحسب، بل ان امكانية الصراع بين دول المنطقة قد برزت للوجود واصبحت واقعة خاصة بعد نجاح الثورة في ايران.

ثم انه لا يمكن لحدة الانقسامات والصراعات الناشبة في المنطقة والأخذة في التزايد باستمرار ان تحجب الانظار عن قوة الإسلام على خلق الاندماج وهذا ما ظهر في العديد من البلدان متمثلاً في الدعوة لاسلمة المباحث والمطالب السياسية. والجدير بالذكر ان الدعوة لاسلمة المطالب السياسية قد لاقت رواجاً بل تسهيلات من قبل النظام بالذات اقله في مصر على سبيل المثال. إذ اعطي الدين دوراً وظيفياً. وهكذا وبقدر ما كانت سيادة وسلطة الرئيس السادات تفقد من مصداقيتها، بقدر ما كانت الاستعانة بالدين على اشدها، خاصة إذا أعدنا

(٣٧) فيما يتعدى مصر راجع أعلاه هامش ١٧. راجع أيضاً عيسى ج. بلاطة: اتجاهات ومخارج في الفكر العربي المعاصر، نيويورك ١٩٩٠ ص ١١ - ٥٦.

(٣٨) ثمة أدبيات كثيرة تتناول الدول الإسلامية منفردة. راجع: الإسلام في العصر الحاضر، نشره: فرنر انده/ أودو شتاينباخ، ميونيخ ١٩٨٩ ص: ١٩٨ - ٤٣٩. راجع أيضاً شيرين ت. هونتر: الوحدة والتنوع: سياسة الاحياء الإسلامية، مجلة العالم الثالث ١٠ (نيسان ١٩٨٨) ص ٤٣٧ - ٤٤٧. مع لائحة وافية بالمصادر تتناول العقدين الأخيرين وتعطي مقالات مختارة من المجلات والكتب.

إلى الازدهان سياسة السادات تجاه إسرائيل وما يمكن لهذه السياسة ان تشيره انطلاقاً من معايير إسلامية. وهنا بالذات قام مثقفو النظام مع ما يتمتعون به من نمط حياة امتاز بالبذخ باعطاء صورة عن انفسهم تتناقض وصورة المسلم المؤمن. ولكن وبقدر ما كان النظام عرضة للهجوم بقدر ما كانت الحركات الاسلامية تتلقى دفعاً جديداً، الأمر الذي جعل التأكيد على الصفات الإسلامية التي يتمتع بها المجتمع المصري امراً مساعداً على تأسيس معارضة إسلامية مبدئية ومسوّغة. وقد ظهر ذلك جلياً آخر الأمر وأثر اغتيال انور السادات في اكتوبر ١٩٨١ من قبل عناصر مقاتلة تابعة لجماعة الجهاد الإسلامية، إذ اعتبرت الجماعة قتل السادات موازياً لخلع رئيس غير مسلم أو هكذا بررت فعلها. وقد فوجئت اجهزة الإعلام الغربية ان الحزن الذي اظهره الناس على اغتيال السادات لم يكن موازياً للحزن الذي ظهر بعد وفاة جمال عبد الناصر المفاجئة، علماً ان الأمر كان واضحاً حتى قبل البدء بمحاكمة اعضاء جماعة الجهاد^(٣٩).

لقد ظلت الجماعات الاصولية - ومن ضمنها أيضاً جماعة الجهاد التي حاول اعضاؤها طبع المجتمع بطابع إسلامي حتى لو أدى ذلك إلى الثورة واستعمال القوة - لقد ظلت رغم ما قامت به من اعمال ملفتة للنظر جماعات هامشية. اما الجماعات الأخرى مثل جماعة الاخوان المسلمين، الجماعة التي كانت راديكالية فيما سبق فقد وجدت طريقها داخل النظام السياسي القائم: فبعد تحالفات مختلفة مع احزاب سياسية استطاع الاخوان المسلمون في الثمانينات وبالتدرج اكتساب بعض المقاعد في البرلمان المصري إلى جانب بعض الاحزاب المعارضة الأخرى^(٤٠). وقد كان أثر هذا النجاح قوياً لدرجة انهم استطاعوا حمل الحزب الحاكم الحزب الوطني الديمقراطي أو حزب المعارضة، حزب التجمع، على

(٣٩) قارن: صلاح أبو اسماعيل: القاهرة ١٩٨٤، وعن موقفه راجع ما كتبه ايلسا فورن حول استخدام الشريعة (راجع الهامش ١٩).

(٤٠) عن التيارات الإسلامية في مصر راجع كريم ١٩٨٦ (هامش ٣٦). راجع أيضاً التوجه الجديد للاخوان المسلمين في مصر بين ١٩٨٤ و ١٩٨٩، الشرق ٣٠ (١٩٨٩) ص ٥٣ - ٧٤. (وأنظر الهامش ١٩).

القبول ببعض شعاراتهم. وهكذا فإن الحزب اليساري قد راح فيما بعد يفتح مؤتمراته وندواته بتلاوات من آي الذكر الحكيم. وبعد ان اشتدت صبغة المطالب الإسلامية بالتلون بلون اسلامي وبقدر ما كانت التيارات الإسلامية آخذة بالاندماج في النظام السياسي لم تعد المعارضة الإسلامية معارضة تطالب برفض النظام الاجتماعي القائم بل ان الانتقادات قد وجهت الآن بصدد إحداث اصلاحات داخل النظام، فالاسلام لم يعد ضد الدولة، بل لقد صار معارضة إسلامية داخل الدولة.

الإسلام والتحديث

بذلك لم نصل بعد إلى الاجابة على السؤال المطروح منذ بداية بحثنا، إنه السؤال المتعلق بقدرة الإسلام على تأسيس الشروط الكفيلة بقيام مجتمع صناعي أو قابل للتصنيع. أو هل بإمكان الإسلام ان يقدم الشروط الكفيلة بوضع قوانين وسياسة تكفل ذلك، أو هل بإمكان النظام الواقعي دولة ومجتمعاً تحقيق هذه القفزة كما تدعي ذلك الجماعات الإصولية. إن زعماً من هذا النوع يعتبر اساسياً من منظور إسلامي خاصة إذا ما اضيف إليه أن الإسلام:

- باعتباره ديناً انما يخلق الشروط الكفيلة باعطاء الوجود الانساني معنى للأفراد وللجماعات وذلك برعاية منه تعالى.

- باعتباره نظاماً شرعياً - فقهياً انما يحدد النظام والعلاقات الاجتماعية والقانونية التي يتوجب على الإنسان العمل بموجبها. بعبارات أخرى انه يحدد النظام الاجتماعي كما يحدد القانون الذي يجب اتباعه.

- باعتباره ايدولوجية، لهذا إذا يؤمن للمجتمع التكامل السياسي وهو الكفيل بتحريكه وتطويره وتنميته. وبناء عليه فإنه أخيراً:

- الاطار الذي يحدد نظام الدولة، ويحدد أسس وقواعد المؤسسات الكفيلة لقيام تطور اقتصادي والمساعدة لوضع بني سياسية.

إن الإسلام وانطلاقاً من هذا الفهم ليس ديناً يربط الإنسان مع السبب

المتعالي لوجوده ويحدد اسس ومبادئ الاخلاق العملية وما يترتب عنها من تحديدات قانونية او فقهية وشرعية وحسب، بل ان الإسلام دين ودولة بمعنى انه نظام كلياني^(٤١).

لقد ربط أيضاً الإسلام السياسي باستمرار مطلبهم مع فهم آخر يتعلق بمفهوم الدولة الإسلامية إذ رأوا على الدوام ان الإسلام قد ارسى نظام تطور قابل لإتاحة الفرصة لقيام رأسمالية ليبرالية، كما أنه قادر على بعث دولة تعتمد الشيوعية، أو أقله الاشتراكية الواقعية^(٤٢). أجل لقد كان «الإسلام هو الحل» كما جاء في شعارات التحالف الإسلامي الذي خاض الانتخابات النيابية في مصر عام ١٩٨٧.

تعيدنا هذه المزاعم للبحث مجدداً في اشكالية العلمنة. فإذا كانت النظريات القائلة بالتحديث صحيحة من حيث منطلقاتها، أي من اعتبارها العلمنة شرطاً ضرورياً واولياً، أو شكلاً من اشكال تظهر التحديث^(٤٣)، فانه علينا ان نبحث فيما إذا كان هذا الشرط صالحاً في مجتمع تكون فيه العلاقة بين الدين والسياسة مختلفة عما هي عليه في بلد تعتبر المسيحية الدين الاساسي فيه. ويخيل إلي أيضاً ان نقاشاً من هذا النوع ليس مطروحاً بعد، ذلك انني وبالتوافق مع

(٤١) تعود عبارة الإسلام (دين ودولة) إلى القرن التاسع عشر. وقد تحولت العبارة إلى صيغة ثابتة في الإسلام السياسي بفعل ترديد المفكر الهندي - الباكستاني لها - أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩)، والذي حاول أكثر من أي مفكر آخر جعل الإسلام نظاماً كاملاً. راجع كتاب الإسلام في التاريخ الحديث لمؤلفه ويلفرد كانتويل سميث، نيويورك ١٩٦٣. وقد ترجمت كتب المودودي إلى العربية. وعن موقف الإسلاميين المصريين راجع: الإسلام والنظام الديني لعمر التلمساني. وكتب محمد عبارة عن الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية العلمنة، وحسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام ١٩٨٥. راجع أيضاً هامش ١٤ أعلاه.

(٤٢) ينطبق ذلك على مختلف التيارات الإسلامية في إيران بعد قيام الثورة. راجع: أصغر شيرازي: مسألة الإصلاح الزراعي في الجمهورية الإسلامية في إيران، برلين ١٩٨٧. وللمقارنة قابل مع شاوول باكاش عن الاقتصاد الإسلامي، الإسلام والعدالة الاجتماعية في إيران. وراجع أخيراً: التشيع، المقاومة والثورة في بولدر/ لندن ١٩٨٧ ص ٩٥ - ١١٥.

(٤٣) راجع النقد الوافي الذي قدمه فالترل. بوهل لنظريات التحديث في كتابه: التطور والثورة، ميونيخ ١٩٧٠، وفيه يعرض لمسألة الانتقال من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث.

تيودور هانف، لا اعتقد بوجود تبادل ضروري في العلاقة بين العلمنة والتحديث، كما انني لا أجد شاهداً تاريخياً يوحى أو يوصي بذلك، كما ان سيرورة التحديث في الغرب لا تعني بالضرورة الارتباط باطار العلمنة^(٤٤). والنروج مثل حي على ذلك إذ ان التحديث فيها قد تم على يد حركة تقوية نهضوية^(٤٥)، بل اننا لنستطيع اعتبار النروج مثلاً تاريخياً يعارض الفرضيات السابقة. ومن جهة أخرى تبدو اليابان مثلاً آخر حيث حصل التحديث والتصنيع دون البحث في علمنة المجتمع^(٤٦)، بل ان الدولة قد اعتمدت عام ١٨٦٨ مذهب الشانتو مذهباً رسمياً للدولة، معلنة وان شكلياً في الوقت نفسه ان الدين لا يقف عائقاً امام الأخذ بعناصر «المدنية الغربية»^(٤٧).

وبغض النظر عن اطروحة العلمنة وعن نظريات التحديث وما قدمه ماكس فيبر في هذا الاطار وبخاصة رأيه في نمو الراديكالية فانه قد قام في كتابه «الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» بالاشارة إلى العلاقة المتبادلة ما بين الدين وبين النمو الاجتماعي، علماً أنه لم ينظر إلى هذه العلاقة معتبراً إياها علاقة سببية، بل اعتبرها نوعاً من علاقة المماثلة^(٤٨).

وإذا تجاوزنا هذا النقاش فإن السؤال المطروح يظل قائماً وهو يتناول بالدرجة الأولى امكانية البحث في وجود بنى معينة في الإسلام أو بتعبير آخر وجود عوامل في التقليد الإسلامي تؤسس هذه العلاقة بين الدين والسياسة وتالياً بين الدين وبين النظام الاجتماعي، أو هل نجد في الإسلام ومن ضمن هذه الشروط ما يجعله يتخذ موقفاً مبدئياً معادياً للتصنيع أو للتحديث. وفي هذا الاطار كان بحث مكسيم رودنسون في كتابه الإسلام والرأسمالية وهو كتاب بحث انطلاقاً من مقولات فيبر في الاسباب التي حدت بالإسلام للابتعاد عن

(٤٤) هانف ١٩٨٦ (هامش ٢٠).

(٤٥) راجع فالتر روت هولز: الثقافة السياسية في النروج - بادن بادن ١٩٨٦.

(٤٦) هانف المرجع السابق.

(٤٧) استند هنا إلى ميخائيل كوك، وإلى ضياء غوكالب ١٩٥٩. (هامش رقم ٤).

(٤٨) ماكس فيبر «الأخلاق البروتستانتية» طبع فينكلمان - جزءان. وعن العلاقات المتساهية راجع الجزء الثاني. راجع أيضاً: النقد والنقد المضاد ص ٣١.

طريق التطور الرأسمالي^(٤٩). علماً أنه لم يبحث بدقة مدى الارتباط بين الإسلام وبين النظام الاقتصادي: فالفرائض الإسلامية لم تعارض بحدة التوجه الرأسمالي في القرون الأخيرة. كما انها لم تسهم في أي مكان بخلق بنية اجتماعية أو اقتصادية جديدة. من هنا شدد رودنسون على الفروقات الكبرى مع المسيحية خلال الفترة التي انتشر فيها الدين الإسلامي وعلى العوامل الخارجية وعلى قدرة التأقلم الكبرى التي أظهرها الرسول في حله للمسائل الاجتماعية مركزاً على الدور الاساسي الذي لعبه الإسلام معتبراً إياه ناجماً عن قناعة ايديولوجية. يشار هنا إلى أن رودنسون انما يقصد العوامل الدينية بالمعنى الضيق للكلمة^(٥٠).

تبدو لي هذه النقطة حاسمة، ذلك انه وانطلاقاً من هذه الفرضية انما ينظر إلى علاقة الدين بالسياسة في التاريخ الإسلامي من منطلق يختلف عن النظرة التي نعرفها في التقليد الغربي - المسيحي. ففي تاريخ الإسلام لا نجد مؤسسة دينية تتمتع بالقوة الكاملة كما هو الشأن بالنسبة للكنيسة في صراعها مع القيصرية كما أننا لا نجد فصلاً عنيماً بين ما هو وظيفة روحية ووظيفة دينوية بالمعنى النظري الحاسم الذي عمل البابا جلاسيوس الأول (٤٩٢ - ٤٩٦) على ارسائه من خلال تقديمه لمقولة «السيفين»، أو القوتين اللتين تتمتعان بالدرجة عينها من التناسب وهما «sacrata auctoritas» (السلطة المقدسة) و«Regalis potestas» (السلطة الشرعية)^(٥١).

لم يتوجب على الإسلام ان يعتمد على مؤسسات خاصة به خلال قرون طويلة من حروبه إذ لم يتوجب عليه ان ينتصر على حكم وان يفرض نفسه ضد آلهة هذا الحكم بلّة ان يفرض نفسه سياسياً ضد آلهتهم. ان الإسلام قد

(٤٩) مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية، الطبعة الألمانية مع تقديم بسام طيبي فرنكفورت ١٩٨٦ (الطبعة الفرنسية ١٩٦٦). راجع باتريشيا كروني، ماكس فيبر، الفقه الإسلامي ونشأة الرأسمالية إعداد ولفغانغ شلوختر. وجهة نظر فيبر في الإسلام، فرنكفورت ١٩٨٧. ص: ٢٩٤ - ٣٣٣.

(٥٠) رودنسون ١٩٨٦ (راجع الهامش أعلاه).

(٥١) راجع عن نظرية البابوية في القرون الوسطى؛ يوهانس - يورغن مايستر في كتاب بترفون سيفرز: الجمهورية المسيحية، ميونيخ ١٩٦٩ ص ١٩ - ٤٦.

استطاع وبسنوات قليلة تقل عن قرن من الزمن ان يرسى نظاماً عالمياً او بعبارات أخرى ان يظهر امكانيته على ارساء امبراطورية عالمية. وفي هذه السيرة سرعان ما انحلت الوحدة التي تجلت في جماعة المدينة الأولى، خاصة بعد أن تحولت وظائف قادة الجماعة - وقد تمثلت أول الأمر بامامة الجماعة في الصلاة كما في الحرب والقضاء وفي الادارة المالية - إلى ولاية ومن ثم شيئاً فشيئاً إلى مؤسسات متباينة ومتباعدة. ثم ان المسلمين قد قاموا ابان هذه السيرة بأخذ العديد من الممارسات ومن الانظمة التي كانت متبعة في البلدان التي جرى احتلالها، أو انهم قد تأقلموا مع بعضها أو قاموا بتطويرها - وبكل الاحوال فانهم قد قاموا عبر الأخذ بها باعادة بنائها بشكل يتوافق مع البنى الإسلامية. ومن هنا أظهر الإسلام ومنذ بدايته قدرة عالية على احتواء رداات الفعل وعلى التأقلم مع المواقف الجديدة.

وإذا كان قدّر لمفكرين إسلاميين - علماء كلام وقضاة أو مثقفين مرتبطين بالدين - ان ينجحوا في تمكنهم من احتواء هذه الافعال وفي قدرتهم على التأقلم دون ان يقعوا في الفخ اللاهوتي الذي يلزمهم البحث عن سنة جديدة، فانه لا سبب يمنعنا من التحدث عن امكانية ايجاد صيغة جديدة للتأقلم مع المباحث الدينية أو التمدينية الجديدة. فلا وجود اطلاقاً لاستحالة التوحيد بشكل عام بين المبادئ الإسلامية مع المتطلبات الاساسية لضرورات التحديث. بل على العكس وإذا ما تتبعنا أرست غلنر فبامكاننا القول ان الإسلام ولأسباب مختلفة وواضحة ومن بين الاديان التوحيدية الكبرى الثلاث، يعتبر الأقرب للعالمية وللمساواة الروحية، ثم انه قابل لتنظيم بعض جوانب الحياة الاجتماعية ان لم يكن كل جوانبها^(٥٢).

يحاول الاصوليون الإسلاميون تقديم مطالبهم عبر التأكيد على مبدأ تأسيس

(٥٢) يوهانسن ١٩٨٦ (هامش رقم ٢) ص ١٤، والتوافق مع الفلتر براونه الذي اعتبر وحده الجماعة قبل ظهور التمايز المؤسساتي بمثابة موقف نابع عن أمر إلهي حيث لا تمايز بين الوحي وبين الفكر الإنساني. قابل للأخير كتابه الشرق الإسلامي بين الماضي والمستقبل. برن/ ميونيخ ١٩٦٠ ص ٨٩ - ٩٢.

(٥٣) أرست غلنر: المجتمع الإسلامي... كامبردج ١٩٨٣ ص ٧.

واحد مشتق من وحدة الإسلام ومن عقيدة التوحيد الإلهي . وتقوم مساعيهم النظرية وكذلك العملية على الاستناد إلى السنة بهدف إيجاد اجابات تعالج مشاكل الحاضر، على ان تعكس الاجابات رمزياً تلك الوحدة. إلا انها قد صيغت بشكل مرن جداً بحيث تسمح بابرار التأقلم مع الاوضاع الجديدة وبإظهار ردود فعل واضحة تجاه التغيرات التقنية وتجاه سيورة التحولات والتغيرات الاجتماعية السريعة. ومما يسهل هذه العملية لجوء الاصوليين للإشارة إلى تنوع الإسلام من خلال مواجهته تاريخياً لمشكلة عينية: من خلال تنوع اشكال التعبير التي تأتت عن قدرة الإسلام الكبيرة على التأقلم، ومن خلال تعدد اشكال الفقه عبر القرون ومن خلال تعدد اشكال القوانين والسنن الفقهية، ومن خلال تحاور المدارس الفقهية مع ما حملته من مشروعية ومع ما تضمنته من اعتراف متبادل بعضها ببعض الآخر. وأخيراً وليس آخراً من خلال تجاوز ما يمكن تسميته بالإسلامي العلمائي الجاف مع الإسلام الصوفي، اسلام الطرق الصوفية والإسلام الحي الذي عاشته عامة الشعب مع ما يتضمنه من صيغ متعددة، وأخيراً من خلال تمازج الإسلام مع تقاليد سابقة وأخرى اكتسبها من خارج عالمه.

أما كيف سيكون مظهر مجتمع إسلامي تسيطر فيه الأصولية من جانب ويكون مجتمعاً صناعياً من جانب آخر، كيف سيكون مظهره من ناحية واقعية عينية، ما هي النتائج الفقهية والسياسية التي يمكن للاندماج الإسلامي أن يتصورها، إن ذلك ما لا يمكن استخلاصه بسهولة من مطالب الحركات الإسلامية ولا من كتابات الأصوليين. إن مطلب العودة لإحياء الشريعة الإسلامية قد صيغ غالب الأحيان بشكل عام وهو مطلب تختلف صياغته من كاتب لآخر، مما يوحي بالاعتقاد بصعوبة الوصول إلى نتائج عملية يمكن تفصيلها من خلال نظام قانوني أو فقهي. فحتى العودة إلى إقامة الحدود، لم تلاق توافقاً وقبولاً، فما يبدو بنظر الغربيين قاسياً ولا مقبولاً يبدو بنظر المسلمين نظيفاً، إلا ان ذلك ليس ضرورياً بنظر العديد من علماء الشرع^(٥٤).

(٥٤) قابل كونراد دلغر: مناحي التطور الفقهي: ١٩٨٩ ص ١٩٠ - ١٩٧.

أما بالنسبة لمطلب إقامة دولة إسلامية فإن ما هو ثابت إنما يتناول ما لا يمكن أن تكون عليه، ولا توافق على الشكل الذي يقبله النظام الإسلامي لهذه الدولة التي يمكن أن تكون بديلاً عما هو قائم. صحيح أن محاضرات آية الله الخميني التي تتعلق بولاية الفقيه قد أخذت قصب السبق بالنسبة للمبادئ الدستورية الأساسية للجمهورية الإسلامية في إيران^(٥٥)، إلا أن هذه المبادئ تظل عامة جداً بحيث لا يمكن تمريرها أو اشتقاقها بسهولة من خلال تصور وضع أنظمة دستورية.

إن الغموض الذي يكتنف تحديد ما يمكن تسميته باستخدام الشريعة، أو قيام دولة إسلامية، لا يعني بالضرورة نقداً مسبقاً يوجه للحركات الأصولية. بل إن عمومية الصيغ قد تكون تعبيراً عن المرونة، إنها تترك على الأقل مجالاً واسعاً لإيجاد الحلول التي تفرض تأقلاً مع الظروف المستجدة التي تتطلب مشروعات محددة لا بد من صياغتها حتى في أدق تفاصيلها.

إن تعدد الإمكانيات التي تطرحها الحلول الإسلامية أمر يبدو واضحاً من خلال المناقشات البرلمانية ومن خلال الإجراءات التنفيذية التي اتخذتها حكومات الجمهورية الإيرانية بخصوص المسألة الزراعية على سبيل المثال^(٥٦). هنا تنوعت المناقشات وتناولت مسألة ملكية الأرض وجرى تقديم الحجج الإسلامية التي تعكس المواقف السياسية المتخذة، وهي حجج تتأرجح من حيث المقارنة مع الغرب في تغطية مجال واسع يطال أقصى اليسار حتى أقصى اليمين.

منذ بداية الثورة الإيرانية بل مع الأشهر الأولى منها قام الفلاحون باحتلال مساحات واسعة وفي أماكن متعددة؛ وفي أجزاء أخرى قامت لجان الثورة بتوزيع

(٥٥) كتبت هذه المحاضرات في النجف وقد ظهرت بعد الثورة باللغة الألمانية منقولة عن الفارسية برلين ١٩٨٣. وهي أكثر دقة في الطبعة الانكليزية لندن ١٩٨٥.

(٥٦) راجع شيرازي ١٩٨٧: نصوص عن التشريع الزراعي في الجمهورية الإسلامية في إيران: برلين ١٩٨٠. والأعمال هذه ما زالت بمعظمها مخطوطة وقد تم اختيارها وترجمتها بمنحة من شركة فولكسفاغن وبرعاية مني ومن الأستاذ بابر يوهانسن. والكتاب الأصل لأصغر شيرازي المسألة الزراعية في الجمهورية الإسلامية موضوع بالانكليزية، وفيه العديد من المصادر ومن الشواهد اللازمة (راجع أعلاه هامش ٤٢).

قسم من الأرض المشاع بل قسم من الملكيات الكبيرة على الفلاحين. أثناء النقاشات اللاحقة التي جرت في البرلمان جرت المطالبة بتشريع هذه الإجراءات وتوزيع الملكيات انطلاقاً من القاعدة القانونية التي تقول: «إن الأرض ملك لمن يزرعها» وهي قاعدة ترقى إلى الأعراف السائدة حتى في المرحلة السابقة على الإسلام وهي قاعدة جرى الاعتراف بها بعد الإسلام، إنها قاعدة تم البحث في أسلمتها^(٥٧). حتى الذين كانوا ينادون بجعل ملكية الأرض الزراعية ملكية جماعية بهدف تحقيق سياسة زراعية أكثر فعالية قد استطاعوا أيضاً الاستناد إلى قواعد ومبادئ فقهيّة للمطالبة بالأرض التي سلمت من ملكيتهم: بما أن الملك لله في آخر الأمر فإن للإنسان حق استعمال هذه الأملاك، ولا يمكن نزع هذه الملكية خاصة إذا كان استخدام الأرض قد جرى طبقاً لمراعاة مصلحة الصالح العام وبرقابة الدولة^(٥٨).

استند العديد من ممثلي أصحاب الملكيات القديمة ومن ضمنهم أيضاً العديد من الملاكين الكبار الذين أرادوا الارتداد على إصلاحات الشاه الزراعية المعلنة عام ١٩٦٣ (الثورة البيضاء)، استندوا إلى المبدأ الإسلامي المعروف بمبدأ التسليط والذي تعتبر ملكية الأرض بموجب ملكية لا يمكن التعرض لها^(٥٩). واستناداً إلى القواعد الشرعية التي تحمي الملكية استطاع العلماء - ودون الالتفات إلى الفلاحين الذين عمروا الأرض باعتبارها من ملكياتهم - ، استطاعوا إعادة سلطتهم على الملكيات العقارية التي كانت ملكاً للأوقاف، علماً أن العلماء كانوا قد اكتسبوا قبل نزع هذه الملكيات عنهم زمن الشاه سلطة واسعة من خلال المداخل التي تدرها وبذلك كان تأثيرهم قد بلغ حداً كبيراً^(٦٠).

وإذا كانت مسألة الملكية وهي مسألة حساسة قد استقطبت مواقف تعتمد مبادئ الفقه الإسلامي بهدف تنظيم حقوق الملكية، فإن البحث السياسي

(٥٧) المرجع السابق ١٩٨٧. راجع الهوامش ٤٢ و ٥٦.

(٥٨) المرجع السابق (الهوامش أعلاه).

(٥٩) المرجع السابق ١٩٨٧ ص ٢٣ - ٢٨.

(٦٠) المرجع السابق ص ٣٦ - ٣٨. وللمؤلف ١٩٨٨ ص ٤٧ - ٥٨.

المهادف لحل مسألة الملكية المستند إلى مواقف إسلامية قد جاء موازياً للموقف السياسي العلماني، أقله من ناحية وظيفية. وهكذا يبدو من الأشكال المرتبطة بالثورة الإسلامية في إيران انها قد أتاحت الفرصة لتعدد المناقشات البرلمانية والمتناقضة كما انها مسائل انتقلت إلى أوساط الرأي العام بل ان هذه النقاشات قد بلغت حداً لم تصل إليه حتى زمن الشاه.

المواقف الايديولوجية والعقدية

يبدو التحديث دون البحث في علمنة كافة مجالات الحياة أمراً ممكناً. فبإمكانني إذا ما كنت فيزيائياً أن أبلغ حدود المعارف الطبيعية العلمية، وبإمكانني أيضاً من موقع رجل الاقتصاد تطوير استراتيجية صناعية جديدة، أما لو كنت طبيباً فقد أتوصل لإطالة عمر إنسان ما من خلال إجراء عملية جراحية. أما لو كنت مسيحياً فبإمكانني عند ذلك أن أجعل فكرة الحبل بلا دنس فكرة معقولة يمكن الإيمان بها. إن لمقارنة الأمور العقلانية التي ترتبط بمسائل دنيوية توضع لأهداف قائمة بذاتها من جهة مع الإيمان بمبدأ متعالٍ مفارق من جانب آخر، مكانها في وعي كل مسلم - يعود ذلك إلى اعتقاد المسلم اعتقاداً مطلقاً بوحداية الله وبوجود عالم أخروي، وهو اعتقاد لا موازاة له عند المسيحي. انطلاقاً من القاعدة التي يقوم عليها كل هذا التجاوز فإن فكرة التحديث في مجتمع إسلامي متكامل تبدو فكرة ممكنة.

إن وجوه التأمل التي يتوصل إليها المسلم انطلاقاً من فهمه للإسلام بهذا الشكل إنما تعود حتماً إلى حوار المطالبين بالعلمنة وتالياً إلى التقارب مع دعاة العلمنة أو القائلين بتقديم الأمور الزمنية. يمثل هذا الموقف على سبيل المثال أستاذة الفلسفة المصريين وبخاصة فؤاد زكريا وحسن حنفي، اللذين ينطلقان في فهمهما للإسلام من تاريخية الإسلام ومن تأويل الشريعة تأويلاً تاريخياً^(٦١). وبالتالي فإنما يردان على التحدي الذي تفرضه الحداثة بصياغتهما لإسلام متنور

(٦١) راجع فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة - القاهرة ١٩٨٦، والصحوة الإسلامية في ميزان العقل ١٩٨٧.

وبعملهما لإيجاد أو بعث «يسار إسلامي»^(٦٢).

إلا ان الأصوليين الإسلاميين قد رفضوا هذا التجاور ما بين جوهر ديني وبين تشكيل مستقل. إن ما يدور بفكرهم ليس إلا تأطير كافة مجالات الحياة من ضمن أسلمة منسقة، ومن خلال أسلمة كل المعارف وكل العلوم بالشكل الذي يسعى المعهد العالمي للدراسات الإسلامية لتحقيقه عبر سلسلة من المحاضرات وعبر سلسلة من المطبوعات التي يرعاها^(٦٣).

ولا تتأق إشكاليات التوحيد الإسلامي للمجتمع من التناقض القائم بين علمنة إسلامية وبين أسلمة كافة جوانب الحياة بقدر ما تتأق من الأهداف التي تنجم عن التأويلات الإسلامية المتناقضة. إن حدود التحديث لمعالم إسلامية إنما تنجم غالب الأحيان عن اختلاف أنماط مثل هذه التأويلات وما يتعلق منها بشكل خاص بمفاهيم ايديولوجية وعقدية.

لا يمكننا انطلاقاً من التجارب التاريخية في الإسلام المبكر التوصل إلى نتائج توحى بإمكانية إعادة التكامل إلى المباحث المرتبطة بمسائل قومية أو حضارية. فالإسلام لم يفقد قدرته على التأقلم مع بدايات العلمنة في القرن التاسع عشر بل انه قد فقدتها فعلاً قبل ذلك بقرون، خاصة عندما لم تستطع آخر الخلافات المتمثلة في الدولة العثمانية، ولا الدولة الصفوية في إيران ولا قياصرة المغول في الهند الوقوف بوجه اجتياح الاستعمار الأوروبي، وخاصة عندما لم يستطع العلماء المسلمون تقديم أجوبة مقنعة في ردهم على التحدي الذي مثلته أوروبا.

في البحث عن أسباب الانحطاط وهو حالة ازداد الوعي بها منذ نهاية القرن التاسع عشر، أنحى العلماء باللائمة على التقليد في المجالات الفقهية (واللاهوتية) والقضائية في حين عزى علماء آخرون السبب إلى البدع التي أبعدت

(٦٢) حسن حنفي: مقالة بالانكليزية عن خصوصية الحل الإسلامي في مصر. مجلة الدراسات العربية ٤ (١٩٨٢) ص ٥٤ - ٧٤. (راجع هامش ٣٧).

(٦٣) المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) ومقره في هرندون بالقرب من واشنطن وله مراكز في عدد من الدول الإسلامية ويقوم بنشر دراسات منذ الثمانينات بالانكليزية والعربية ولغات أخرى تدعو لنشر الفكر الإسلامي وتقريب العلوم من المناحي والتوجهات الإسلامية.

المسلمين عن نماذجهم الموروثة، الأمر الذي أدى للضعف والانحطاط. وانطلاقاً من هذا التعارض ظهر الصدام ومنذ البدايات بين تيارين، تيار العلماء والسلفيين (الأرثوذكس) وتيار المصلحين. ففي حين اعتبر العلماء السلفيون الإجماع مبدأ ملزماً يعصم من التحوير والزيغ اعتبر المصلحون ان الإجماع لم يكن في وقت من الأوقات حائلاً دون الاجتهاد الذي يعتمد على فهم مختلف وعلى تأويل مختلف للمصادر^(٦٤).

انطلاقاً من هذا التعارض بالذات يحصل الخطر الذي يواجهه المواقف الإصلاحية التي تعتبر ان قدرة الإسلام على التكيف والتأقلم إنما تكمن في قدرة الاجتهاد على استنباط وسائل قضائية - فقهية عديدة تواكب التكيف. ومن هذا المنطلق يمكن للتأويلات الجديدة أن تكتسب شرعيتها، خاصة إذا استندت هذه إلى مصادر فقهية وقضائية معترف بها. إلا أن هذا الطريق لا بد أن يوصل العلماء إلى التجربة، إذ يتوجب عليهم أيضاً إمداد تفسيراتهم الجديدة بقدرة جديدة على الإقناع، إذ يتوجب عليهم اعتبارها استعادةً لأمر «أساسي» ولا بد بسبب ذلك من اعتبارها قريبة من الأصول وانها تعادل الإسلام «الحقيقي». إن تجربة من هذا النوع تعتبر إغراء كبيراً، ذلك انها تسمح بالانقسام إلى فرعين نقيضين: بإمكان القابل أي من توجه إليه التأويلات أن يعتبر ما هو غريب وقد اكتشفه مجدداً في تقاليد، بإمكانه أن يعتبره شيئاً خاصاً به وقد قدم إليه مجدداً؟ وبإمكان الناقد الأرثوذكسي (السنّي) وانطلاقاً من آلية عمله الفقهية - اللاهوتية أن يواجهه أيضاً بتقديم ما يعتبره أمراً أصيلاً خاصاً بالإسلام. وهكذا ستبدو الإجابات والإجابات الجديدة بمثابة رموز لتجارب تاريخية وستشكل وقائع حقة وستكون الأجوبة الجديدة أجوبة عقدية كما لو كانت الأجوبة السابقة أيضاً أجوبة عقدية^(٦٥).

(٦٤) راجع: الإصلاح السياسي: فريدمان بيتنر ١٩٧١ (المرجع السابق، حاشية رقم ١١). وعن الاجتهاد والتقليد راجع شولتري ١٩٩٠ (هامش ٣١) الفصل الخاص بالعلماء والمتقنين في مصر ص ١٧ - ٤٦.

(٦٥) قابل حول ذلك كتاب ولفرد كانتويل سميث حول فهم العلاقات الدينية وعلاقتها بالتقاليد الإنسانية - وفيه دراسة عن حالة الإسلام بعنوان: معنى الدين وحدوده؛ نيويورك - تورنتو - لندن ١٩٦٤ - ٧٥ - ١٠٨.

من خلال الأدلة التي ظهرت بعد طبع الإسلام بطابع سياسي في السنوات الأخيرة اكتسبت هذه النزعة، نزعة تعزيز الموقع تعزيزاً عقدياً، المزيد من القوة. وقد رتبت الأدلة والاتجاهات العقدية الوصول إلى نتائج عملية حددت في الفصل الأخير منها إمكانية التوصل إلى تكيف إسلامي جديد، وذلك من خلال رفع إمكانية التأقلم أو احتواء الارتكاسات. وهذا ما يمكننا تلمسه مجدداً من خلال تتبع سيرورة وضع القوانين الدستورية في الجمهورية الإسلامية في إيران^(٦٦).

إن النقاش الذي دار حول ملكية الأرض - وسوى ذلك من مسائل عالقة مثيرة للجدل - لم يكن يهدف كما هو الأمر في المباحث الفقهية التقليدية إلى إيجاد حل عادل لحالات فردية عينية، بل لقد تعدى ذلك إلى إيجاد حل ملزم يتخذ شكل قانون. وقد نتج عن ذلك سلسلة من المسائل: تحول القواعد الفقهية الإسلامية إلى قانون وضعي منصوص عليه، وبذلك أتيحت الفرصة في المستقبل أمام تعدد الحلول لمشاكل ممكنة كما أصبح التخلي عن الطابع الضيق الذي كان يجعل من الحلول حلولاً لمشاكل فردية ممكنة.

من زاوية ثانية فإن مجال تطبيق القوانين الإسلامية قد تعرض بدوره للتغير، فإذا كانت هذه القوانين قد تحولت إلى قوانين وضعية تطبق على كافة المواطنين وتالياً على غير المسلمين منهم، فإن ذلك سيطال ضرورة وضع المسيحيين واليهود وهو وضع كان إلى حينه مميزاً ومحمياً. وفي نهاية الأمر فإن صفة القانون الوضعي بالذات سيصيبها التغير، أعني بذلك الصفة التي نعرفها من خلال الترابطات العلمانية: ذلك أن هذا القانون الجديد لا يتطابق شكلياً مع الفقه الإسلامي،

(٦٦) تعود هذي الملاحظات إلى مؤلف هذه المقالة وقد أثبتت بشكل أسئلة قدمت في أحد المؤتمرات. وهي تنطلق من حيث مضمونها من أبحاث أصغر شيرازي علماً أنه لم يطورها بهذا الشكل. راجع أيضاً مداخلة المؤلف في اللقاء العشرين الخاص بالدراسات عن الشرق الأوسط الذي عقد ببوسطن نوفمبر ١٩٨٦. ص ٢: تابع. وفيه مداخلة عن القطاع الزراعي والتشريعات السياسية المتخذة بشأنه.

بل انه يعتبر مضمونياً التعبير عن إرادة الله وبذلك يكتسب شرعيته، ولذلك فإنه لا يمكن تالياً وبسهولة تجديد القوانين التي جرى التصديق عليها، وقد لا يمكن رفعها أيضاً حين لا تثبت جدواها.

من ناحية مبدئية، وكما رأينا بإمكان مجموعات مجتمعية مختلفة الدفاع من مصالح متباينة وذلك بالاستناد إلى قواعد فقهية إسلامية. وهذا يعني أو قد يعني في الممارسة السياسية اليومية، ان المصالح الاجتماعية المختلفة قد قادت معركتها من أجل السلطة ومن أجل البحث عن الموارد والثروات متخذة شكل مجموعات إسلامية مختلفة متضاربة باحثه عن التأويل الأسلم والأصح للإسلام، مما سيعزز من جهة أولى نزعة الاتجاه اتجاهاً ايديولوجياً ومما سيهدد بالفعل بالقضاء على جوهر الإسلام الديني. ومن جهة ثانية ستؤدي أدلجة الإسلام هذه إلى إحداث تطورات مشابهة لما نعرفه من النتائج التي تترتب عن تفسير التجارب التاريخية التي تعيشها تفسيراً ايديولوجياً؛ وهكذا فلن نجد مجالاً للمساومة وللتوصل إلى تسويات بين الإسلاميين الذين ينطلقون من فهم مختلف للإسلام والذين يصبغون إسلامهم بطابع ايديولوجي سياسي. والإسلام المؤدلج ليس في نهاية الأمر إلا إسلاماً معطلاً من الناحية الوظيفية، تماماً ككل الايديولوجيات التي تقول بتأويل احتكاري يطال كامل الحقيقة - وليس الحقيقة المجتمعية فقط: بل ان الايديولوجيات تدعي الإحاطة بالحقيقة المطلقة وبحق تمثيلها لها.

حدود التوحيد الإسلامي للمجتمع

أدت التجارب المشار إليها في الجمهورية الإسلامية في إيران وبسرعة إلى التوقف الجزئي لسيرورة وضع القوانين الدستورية: فخلال المناقشات البرلمانية الحادة استطاعت بعض المواقف الحداثوية أن تفرض بعض المقترحات الإصلاحية - خاصة فيما يتعلق بمسألة ملكية الأرض وحق توزيع الملكيات - . إلا أن هذه الاقتراحات سرعان ما كانت تسقط حين تعرض على التصويت وذلك لغلبة الأصوات المحافظة في مجلس الرقابة على الدستور، وهو جهاز يراقب صلاحية القوانين من حيث البحث في مدى مطابقة القوانين المقترحة مع الإسلام. مما أدى وفي نهاية الأمر إلى الوقوع في موقف عبثي تمثل في موافقة

البرلمان على مئات القوانين التي أوقفها مجلس الرقابة، في حين كان ينتظر أن تساعد الأعراف الإسلامية والقواعد الفقهية سيرورة وضع القوانين وأن تحسمها^(٦٧).

من خلال هذا التوقيف الذاتي الذي أفرزه النظام السياسي تبدو لنا بوضوح حدود الاندماج الإسلامي داخل المجتمع: عبرت أدلجة الإسلام عن نفسها عبر تطلعها لاحتكار الحقيقة وعبر تطلعها لاستلام السلطة وهذا ما لم يتوصل إليه المؤيدون للحدثة من دعاة الإصلاح في الإسلام ولا المحافظون الشرعيون الذين دافعوا ولزمن طويل باعتبارهم من العلماء التقليديين عن السنن والقوانين الإسلامية التقليدية ضد أصحاب البدع. لقد دافع دعاة أدلجة الإسلام وبقوة عن مصداقية تطلعاتهم وجعلوا ذلك حقلاً يواجهون فيه خصومهم.

انطلاقاً من المعركة التي تحكمت بهذه المواقف أصبحت «الثورة الإسلامية» في إيران مهددة بالأخطار. فالراديكاليون من أنصار الحدثة^(٦٨)، وإليهم ينتمي في إيران كل من الرئيس بني صدر، وقائد مجاهدي خلق مسعود رجوي والعالم الديني علي طهراني، قد أطيحوا من السلطة، وانتهى الأمر بقسم كبير منهم إلى ترك إيران والعيش في المنفى. كذلك فإن الليبراليون من أنصار الحدثة الذين التفوا في وقت من الأوقات حول رئيس الوزراء مهدي بازرگان خسروا كل نفوذ لهم بعد أن استقال هذا الأخير نهاية عام ١٩٧٩، علماً أنهم ما زالوا إلى الآن، وعبر ما يعرف بتجار الباز يشاركون في النقاش السياسي الدائر. لكن الخلافات بين هذه الأقلية المتبقية في البرلمان وبين جماعة الحفاظ على الدستور أو بينهم وبين ممثلي الاتجاه التحديثي كانت دائماً عرضة للتشهير إذ كان النظام الإسلامي قادراً على تبرير قراراته باعتبارها تعبيراً عن وحدة الله وعن شرعية الإسلام التي يمثل^(٦٩).

(٦٧) عن وقف عمل البرلمان من قبل لجنة الخبراء، راجع شيرازي ١٩٨٧. ص ٥٠ - ٥٤. و١٩٩١ ص: ١١٦ - ١٢٠.

(٦٨) عن التسميات التي تطلق على الجماعات الإسلامية، راجع هامش ٢٢.

(٦٩) أراد الخميني كما جاء في أحد المقابلات معه إرساء نظامه على مبدأ التوحيد وعلى اتباع الحق الإلهي - مقابلة أجراها حامد الغار في ١/٢/١٩٨٠ راجع خميني ١٩٨٥ (الهامش ٥٥).

ومع ذلك فإن طريق الخروج من الأزمة كان واضحاً بالنسبة للإسلام الذي عرف عبر تقاليده المتعددة كيف يجد حلاً للصراعات التي تتعارض مع فرائضه، وذلك حين كان يشعر ان للحل المطروح ضرورة توجب الأخذ به. وانطلاقاً من هذه القاعدة، قاعدة الاحتكام إلى مبدأ الضرورة حاول أنصار التحديث في السنوات الأولى التي أعقبت الثورة تمرير بعض الأحكام والقرارات بشكل قانوني وهي قرارات صحيح انها كانت محكومة زمنياً بضرورات الموقف إلا أنها كانت تؤمن تماشياً واقعياً مع المسائل المطروحة^(٧٠).

وفي الوقت الذي لم يستطع فيه أنصار الحداثة إلا نادراً فرض آرائهم ابتداءً آية الله الخميني - الذي كان والحق يقال ميالاً إلى الجانب المحافظ، إلا أنه كان جد ذكي إذ سحب نفسه من النقاش السياسي الدائر ومن المشاحنات اليومية المطروحة - ابتداءً وبعد فترة التعاطي بشكل عملي مع المسائل المطروحة: وحين لاح له أن لا مجال لربح الحرب التي اندلعت مع العراق قبل الخميني عام ١٩٨٨ وقف إطلاق النار الذي أعلنه مجلس الأمن الدولي معلقاً بذلك ما أعلنه لسنوات خلت من ضرورة الجهاد ومن ضرورة تصدير الثورة. معللاً ذلك بالرجوع إلى فكرة «المصلحة» الفكرة التي أعلنها عند بداية العام نفسه لمواجهة المحافظين المتزمتين وذلك حين جعل المصلحة مبدأً يمكن تقديمه حتى على الفرائض الموضوعية: فبما أن النظام الذي يمثل الولاية المطلقة لخلافة نبي الله من «أول الفرائض» لذلك قد يجوز تقديمه على فرائض أخرى كالصلاة والصيام والحج^(٧١).

وبعد اشتداد النقاش لاحقاً على التوجيهات التي أعلنها الخميني قام الخميني مجدداً باقتراح خلق مجلس تحكيمي يأخذ على عاتقه اتخاذ القرار الحاسم في المسائل التي يظهر فيها الاختلاف بين البرلمان وبين مجلس الرقابة على

(٧٠) راجع شيرازي ١٩٨٧ ص ٢٨ - ٣٣. ويتوسع نفسه ١٩٩١.

(٧١) راجع يوهانس رايسنر، الإمام والتشريع... مجلة الشرق Orient (١٩٨٨) ص ٢١٣ - ٢٣٦.

الدستور^(٧٢). وفي عام ١٩٨٩ قام النظام السياسي بإثبات هذا المجلس التحكيمي رسمياً في الدستور مستنداً إلى مبدأ تحكيم «المصلحة» ويهدف رفع التغيرات المتعددة التي قد تضعف نظام السلطة^(٧٣). بعد ذلك قام الرئيس هاشمي رفسنجاني وبعد ان حاز على سلطات استثنائية بالتعامل بحذر شديد في تطبيق سياسة الانفتاح التي أعلنها وبخاصة في تعامله مع الغرب. ولا يعني ذلك ضرورة ان الحركات الأصولية الإسلامية قد انتهى أمرها^(٧٤).

وبطريقة موازية وإن بشكل عملي تغيب عنه الأدلة يحاول النظام الملكي السعودي إيجاد حل لمسألة التحديث، هذا مع العلم انه يستند في شرعيته إلى التأويلات الإسلامية المتشددة التي وضعتها الوهابية كما انه يقوم بدعم وتمويل العديد من الحركات الإسلامية في أرجاء العالم. فما زالت المرأة في السعودية محجوبة من كل ظهور علني كما انها تمنع من حق قيادة السيارة مثلاً، كما ان الحدود غالباً ما توضع وتطبق علناً، ومع ذلك فقد سمح النظام السعودي ببناء كل شيء وبإدخال كل شيء يرى فيه نفعاً. إلا أن هذا النمط العملي لا يعني إطلاقاً إيجاد حل لمسألة الأصولية الإسلامية، ذلك ان نظاماً إسلامياً لا يكون إلا بمثابة واجهة كما يبدو لا بد له وأن يفرز معارضة إسلامية تماماً كالمعارضة التي أفرزها حكم السادات في مصر. وقد ظهرت هذه المعارضة بجلاء في الأحداث التي وقعت في نوفمبر من عام ١٩٧٩ اثر احتلال المسجد الحرام في مكة.

وبشكل عملي تصرف أيضاً الاخوان المسلمون إذ دخلوا في الثمانينات وبأعداد متزايدة في البرلمان المصري. صحيح انهم لم يتخلوا عن مطالبة السلطة بتطبيق الشريعة الإسلامية؛ إلا أنهم قد وافقوا نواب الحزب الحاكم في اللجان النيابية التي بحثت مدى توافق القوانين الوضعية مع أحكام الشريعة، وافقوهم في أن التوافق هذا شبه كامل وأن لا اختلاف إلا في ما نسبته فقط خمسة بالمئة، أما القوانين الأخرى فهي تنسجم وأحكام الشريعة أو انها لا تناقضها في أحسن

(٧٢) المرجع السابق.

(٧٣) شيرازي ١٩٩١ ص ١١٠.

(٧٤) المرجع السابق ص ١٢٠ - ١٢٢.

الأحوال^(٧٥). والمواقف العملية المشابهة، بل الانفتاح المشابه بين ما يفرض وما يمكن عمله نجد مثيلاً له في أوساط علماء الفقه الإيرانيين الذين وافقوا في البرلمان على القبول بمئات الأحكام المتخذة زمن الشاه دون إلحاق أي تغيير بها، وكأنهم يعمدون بذلك إلى أسلمتها.

يقود هذا النوع من القبول بالمواقف العملية دون شك وإن بطريق غير مباشر إلى نوع من العلمنة - الواقعية، أو المفروضة حكماً: فمن جهة أولى رفض الإسلاميون جعل الدين أمراً أخلاقياً وحسب مما قد يعتبر نتيجة للقبول عن وعي بالعلمنة. ولأن الأمر يعني أيضاً تحديد المجالات الاجتماعية وحصرها مما يتناقض أيضاً مع قول الإسلام بالوحدة بين الزمني والإلهي. ومن جانب آخر ستقود المواقف الموروثة المواقف القائلة بتطبيق الشرع بحذايره إلى العقيدة وإلى الأدلجة مما يصعب معه الوصول لوضع حلول للمسائل المطروحة. وكحل وسط لهذه الإشكالات أو لهذه الشرور تطرح المبادئ المنطلقة من مفهومي الضرورة والمصلحة، وذلك ليتاح للمسلم أن يقوم بما قام به على الدوام عبر تاريخه كله: وهي ممارسات وتصورات حلول يمكن استخدامها وهي لا تتناقض ظاهرياً مع مبادئ الديانة، وهذا ما أتاح فعلاً القبول بمبادئ جديدة مع العمل على أسلمتها لاحقاً.

إن تصرفاً من هذا القبيل ليس تصرفاً علمانياً، ذلك أنه لا يفصل بوعي أو عن وعي بين الدين والسياسة كما أنه لا يلزم الإنسان بتحقيق ذاته من ضمن مبدأ دنيوي فقط. إلا أن هذا الموقف قد يقود إلى القبول بعلمنة واقعية تجمع بين السياسة والمجتمع، وذلك بأن تعدل عن فرض وحدة الهوية الإسلامية من خلال كل مسألة أو من خلال تصورها لحل للمشكلات المطروحة. أما والأمر كذلك فهل نقول: «إن الإسلام هو الحل»؟!!

(٧٥) كان ذلك حصيلة نقاش أجري مع العديد من أعضاء لجنة الشؤون الدينية بمجلس الشعب المصري عام ١٩٨٨.

